

بررسی تطبیقی «فنا» و «نیروانا»

در آموزه‌های بودا، کارلوس کاستاندا و مولانا

دکتر سید عبدالحمید ضیایی*

چکیده

بر مبنای معرفت‌شناسی سنتی، آدمی قادر بود از راه حواس و به مدد روش‌های تجربی، اشیا را چنان که هست، بشناسد و به واقعیت پی ببرد. پس از نظریه کانت در معرفت‌شناسی که بعد از او پذیرش عام یافته است، معلوم شد که معرفت، دستاورد تعامل عین و ذهن است و عامل شناسا (سوژه)، در موضوع شناسایی (ابژه) تصرف‌هایی دارد و ما با «نمود» اشیا سروکار داریم، نه با «بود» اشیا. ما نمی‌توانیم به واقعیت، آن‌گونه که هست برسیم، بلکه تنها می‌توانیم واقعیت را آن‌گونه که می‌نماید، بشناسیم. به عبارت دیگر ما با «فنون‌ها» سروکار داریم نه با «نومن‌ها».

بنظر می‌رسد که در روزگار پست مدرن، بر اثر ظهور معرفت‌شناسی جدید و درهم شکسته شدن اقتدار علم (Science) و متدهای تجربی و کم‌رنگ شدن جزمیت و اثبات‌گرایی در علوم و اکتفا به ابطال‌گرایی، راه برای مکتب‌های عرفانی و معنوی، که انسان را به درک شهودی و یقینی فرا می‌خواند، گشوده شده است. شبه دین‌ها، معنویت‌های مدرن و سیستم‌های عرفانی در کنار ادیان توحیدی و غیرتوحیدی، متاع خویش را به بازار آورده و بساط تبلیغ و تبیین را گسترده است. برخی از این مکاتب عرفانی متأثر از سنت‌های عرفانی دینی است که در تداوم تاریخی خود با گسست از بنیان‌های معرفتی خود، راهی دیگر برگزیده و برخی دیگر ریشه در نیازهای انسان مدرن به فضا/ تفکر معنوی فارغ از پیش‌فرض‌های دینی و غیردینی دارد. در این مقاله می‌کوشیم با بررسی تطبیقی سه سیستم عرفانی (بودیسم، عرفان سرخ‌پوستی و عرفان مولانا)، فرجام و غایت سلوک را بر مبنای دریافت‌ها و آموزه‌های این سه مکتب مورد بررسی و ارزیابی قرار دهیم.

* از مسؤولان رای زنی فرهنگی در دهلی نو. یادآری: گرچه این مقاله در هندوستان در فصل‌نامه قند پارسی یک بار چاپ شده، لیکن به دلیل اهمیت آن برای دانش‌جویان به درج آن در این ویژه‌نامه مبادرت کردیم. پژوهش‌نامه فرهنگ و ادب

کلیدواژه

فنا- نیروانا- بودا- کارلوس کاستاندا- مولانا.

نیروانا در عرفان بودایی

ریشه‌های واژه «نیروانا» را باید در زبان سانسکریت جست‌وجو کرد. این واژه که در زبان پالی، نیبانه (Nibbana) خوانده می‌شود، از حیث لغوی، معنای سلبی^۱ «خاموش شده» را با خود به همراه دارد. در بررسی وجوه اشتقاق این واژه دو قول دیده می‌شود: الف) ریشه این واژه مرکب از «ni» به معنای «نه» و «va» به معنای وزیدن، باد زدن و دمیدن است که در این صورت «nirvaina» اسم مفعول از فعل «nisvai» است که به معنای خاموش شدن چراغ، آتش و امثال آن و «nirvaina» به معنای خاموش شده، سرد شده و فرونشسته است. براساس قول دوم، این واژه مشتق از دو کلمه «nir» به معنای روگرداندن و «vaina» به معنای شهوت، تشنگی و طلب است که در این صورت «nirvaina» به معنای دوری و پرهیز از شهوت است.^۲

سلوک در عرفان بودایی

دو اشتباه رایج در فهم تفکر بودا، در میان بسیاری از مخاطبان دیده می‌شود؛ نخستین خطا این است که بسیاری او را اندیش‌مندی بدبین می‌شناسند که معتقد است زندگی سراسر درد و بیهوده است. دوم این که عده‌ای معتقدند که او دنیا را وجودی خیالی و موهوم می‌پندارد. این دو تلقی، محل ایراد است، بودا رنج را حاصل روش بودن ما می‌داند و آن چه که به نظر او موهوم و خیالی است نه وجود اشیا بلکه تغییر ناپذیری و پایداری آن‌ها است.

یکی از جالب‌ترین ویژگی‌های فکری بودا این است که وی طرح مباحثی هم‌چون وجود یا عدم خداوند، آخرت، جاودانگی روح و بسیاری از مباحث متافیزیکی، معرفت‌شناسیک و ... را بیهوده و بی حاصل دانسته و مبادی لاهوت و فلسفه ماوراءالطبیعه و امثال آن و مباحث عقلانی نزد وی وزنی ندارد. چنان که خود به صراحت گفته است: «من در باب قدمت عالم و ازلیت جهان توضیحی ندادم و هم‌چنین در باب محدودیت و تناهی وجود تفسیری نکردم ...»^۳

علاوه بر این، بودا معتقد است که پرسش از این مباحث مانند آن است که آدمی تیر خورده و در حال احتضار، از طبیب، نام و نشان، جنسیت و انگیزه تیرانداز را طلب کند!

بودا هم‌چنین مراجعه به کتاب‌های مقدّس یا اقوال بزرگان و نظریه‌پردازی‌های دور و دراز را به عنوان راهی برای شناخت حقیقت مردود دانسته، به مرجعی جز تجربه و شناخت خود فرد باور ندارد. می‌توان گفت که به اصطلاح فیلسوفان، بودا به‌نوعی معرفت‌پیشینی معتقد است و طبیعتاً از کسانی هم‌چون «هیوم» یا «لاک» فاصله دارد. او حتی طریقت و فلسفه خود را صرفاً به عنوان اشاره‌ای به سمت حقیقت و نه خود حقیقت معرفی می‌نماید. یکی از بزرگ‌ترین مشکلاتی که از همین ره‌گذر بر سر راه آیین بودا پدید آمده، این است که این آیین بر اثر پرهیز از مباحث نظری^۴ و اعتقادی و نپرداختن به سؤالاتی که دربارهٔ مبدأ و معاد در اذهان مخاطبان وجود دارد، دچار نوعی خلأ مباحث کلامی و استدلالی گردیده و برای پر کردن این خلأ به افسانه‌ها و اساطیر متوسّل می‌شود.

از اوصاف متمایز آیین بودا این است که از بین بنیان‌گذاران ادیان، بودا یگانه قدیسی است که خود را صرفاً یک انسان معمولی دانسته و ادعای خدایی، تجسد الوهی، پیامبری و الهام گرفتن از خداوند را نداشته است. علاوه بر این، بودا تمام موفقیت و کامیابی‌اش را به خرد و جهد بشری نسبت داده و بر این باور بود که هر انسانی توان و استعداد بالقوه بودا شدن را در درون خویش دارد. بودا یک انسان در حدّ کمال بود و این کمال در انسانیت چندان به غایت بود که پس از مرگ، نزد عوام بودایی، «انسان مافوق» تلقی شد. در نگرش بودا، هیچ قدرت بیرونی که بتواند سرنوشت انسان را رقم بزند، وجود ندارد، انسان خداوندگار خویش است و باید که تنها «در خودش پناه بجوید و از کسی دیگر طلب یاری نکند».^۵

به هر روی، آیین بودایی آغازین، مبتنی بر سه اصل بنیادی بوده است:

الف) هر هستی رنج است؛

ب) عطش (خواهنگی) خاست‌گاه و علّت رنج است؛

ج) رهایی از رنج، یعنی فرونشاندن خواهنگی و عطش که به فرونشاندن رنج

می‌انجامد؛

د) راهی که به فرونشاندن رنج می‌انجامد.

حقیقت چهارم خود همان راه هشت‌گانه عالی به قرار ذیل است:

شناخت درست، اندیشه درست، گفتار درست، کردار درست، زیست درست،

کوشش درست، آگاهی درست، و یک‌دلی درست.

از دیدگاه بودا، رنج میوه و ثمرهٔ دوباره زاییده شدن در کارما است. کارما ثمره

کارهایی است که بنابر قانون علّت و معلول اثرگذارند. کارما انسان و جهان را به فرمان

دارد و علت آن نادانی است که سبب زنجیری از تولدهای پیاپی گردونه (سامسارا) می‌شود.

نظریه نادانی در دوازده حلقه زنجیر علی بدین شرح بیان شده است: در آغاز نادانی است، از نادانی، کارما برمی‌خیزد، از کارماها، دانستگی برمی‌خیزد. از دانستگی، نام و شکل؛ از نام و شکل، شش بنیاد حس؛ از شش بنیاد حس، تماس؛ از تماس، احساس؛ از احساس، تشنگی؛ از تشنگی، دل بستگی؛ از دل بستگی، وجود یا شدن؛ از وجود، تولد؛ و سرانجام از تولد، رنج برمی‌خیزد.^۷ در باب معرفت شناسایی بودایی ناگزیریم به این نکته اشاره کنیم که پیروان بودا پس از مرگ وی دو گروه شدند، گروه پیش‌تر مهاییانا و گروه کمتر مهاییانا نام گرفتند. هر یک از این گروه‌ها نیز در درون خود به مکتب‌هایی گوناگون تقسیم شدند؛ از مهاییانا دو مکتب فلسفی به نام‌های یوگاچاره و مادیامیکا انشعاب یافت. براساس نگرش یوگا چاره، شناسایی (معرفت) بر سه قسم است: الف) پنداری یا خیالی؛ ب) نسبی؛ ج) مطلق.

در این روی‌کرد، ریشه تمام رنج‌ها و گرفتاری ما در زندگی، به شناسایی خیالی و پنداری ما برمی‌گردد. اندیشه خودپرستی و خودمحوری نیز وابسته به این مرتبه از شناسایی است. این اندیشه خود موجب عقاید و اعمالی می‌شود که از نادانی سرچشمه می‌گیرد. بر بنیاد این اندیشه است که می‌اندیشیم که به ظاهر «هست» می‌نماید، در واقعیت هم هست.

گونه دوم شناسایی، شناسایی نسبی است؛ گاهی این شناسایی را حقیقت می‌پندارند، گویا ما نمی‌توانیم حقیقت مطلق را در زندگی روزانه‌مان بشناسیم، از این رو حقیقت نسبی را برای حوزه تجربه انسانی کامل یا مطلق می‌دانند، اما این شناسایی تجربه درونی نیست. بنا به نظر بوداییان همه اندیشه‌ها، تعلیم‌ها و کتاب‌های مقدس و اعمال دینی و نیز خود آیین بودا، نسبی‌اند و شناسایی مطلق از آن روشنی یافتگان است. یافتن این شناسایی، حاصل تجربه درونی است، و هر کوششی که در شرح آن بکار برده شود، از حوزه نسبیت است. این شناسایی کامل یا روشن شدگی، (اشراق) است که به رهایی نهایی (نیروانا) منجر می‌شود.

شناسایی نسبی، تا زمانی که هستی نسبی ما ادامه دارد، دارای ارزش ویژه خویش است. خطا، آن‌گاه رخ می‌دهد که شناسایی نسبی را شناسایی مطلق بینداریم.^۸ در دین بودا مرگ همواره با ورود دوباره به این جهان همراه بوده و تنها راه نجات، رسیدن به مرحله «نیروانا» است؛ مرحله‌ای که در آن انسان از گردونه جهان

خارج شده و به فنای مطلق دست می‌یابد. این مرحله البته نهایی‌ترین و اعلا‌ترین حدّ رهایی است و افراد به شیوه‌های متفاوت و در زمان‌های متفاوت به «نیروانا» می‌رسند. وصول به نیروانا مستلزم عبور از تناسخ بوده و به یک‌بارگی و در یک دوره‌زندگی میسر نمی‌گردد.

نظریهٔ تناسخ (Reincarnation یا Transmigration)، نظریه‌ای وجودی- معرفتی بشمار می‌آید؛ وجودی است به این علّت که مستقیماً بیان‌گر تعالی و تکامل وجود انسان از مراحل و مدارج دانی به عالی و برعکس است و از طرف دیگر معرفتی است زیرا که تعالی یا سقوط وجودی روح آدمیان وابسته به اعمال آن‌هاست که نشأت گرفته از شناخت انسان نسبت به خود و خالق است.

از لحاظ تاریخی می‌توان این نظریه را متعلّق به هندوها دانست چرا که قدیمی‌ترین منابع تفکر بشری یعنی «اوپانیشادها» و «ریگ ودا» اشاره به این امر دارند. به اجمال می‌توان گفت که هدف از تناسخ، تطهیر ارواح و اتحاد آن‌ها با برهما است به همان صورتی که در روز اول خلقت پاک و متحد با او بودند. وصل به این هدف خواهان تلاش بی‌وقفه انسان در زندگی دنیوی و اعراض از دنیا است. «کبیر» یکی از استادان آیین سیکیزم، عشق خالصانه به خداوند را سبب رهایی آدمی از رنج قانون کارما و چرخه سمساره می‌شمارد. «نانک» از استادان دیگر این آیین، همواره به یاد خدا بودن را سبب رهایی از تناسخ می‌داند ... البته نظریه بودا دربارهٔ تناسخ اندکی با نظریه سایر فرقه‌ها متفاوت است، وی تناسخ را انتقال مستقیم روح به‌عنوان ماده‌ای مستقل به جسم نمی‌داند. بلکه به انتقال صفات و عوارض حیات از جسمی مرده به جسمی که در حالت جنینی است باور دارد.

از تمایزات سلوک بودایی با هندویی هم در روش و هم در نتیجه این است که آن‌چه که معمولاً با کاربرد کلمات نفس (soul)، خود (self)، من (ego) و یا از طریق کاربرد تعبیر سانسکریت آتمن (atman) به آن اشاره می‌شود، این است که در انسان یک جوهر مطلق، جاودانی و ثابت هست که عبارت است از یک ذات تغییرناپذیر در پس جهان: پدیداری تغییرپذیر. باور عمومی بر این است که هر فردی یک چنین نفس مجزایی دارد که آفریده خداوند است، و پس از مرگ جاوید و پاینده در دوزخ یا فردوس بسر خواهد برد و سرنوشتش بسته به داوری او است. بر طبق ادیان دیگر، نفس چندین زندگی را از سر می‌گذراند تا کاملاً مهذب شود و مآلاً با خدا یا برهمن (Brahman) که در اصل از آن نشأت گرفته، متحد شود. این «نفس» یا «خود» در انسان، اندیشندهٔ اندیشه‌ها (مُدِرک مُدَرَکات بوده، احساسات را حسّ می‌کند و دریافت‌کننده کیفر و

پاداش همه‌کردارهای خوب و بد است. بودا، علیه وجود این «نفس» و «خود» موضع‌گیری کرده است. براساس تعلیم بودا، اعتقاد به وجود «خود»، باوری موهوم و ناصحیح بوده و اندیشه‌های زیان‌آور «من» و «مال من»، مایه‌ی ایجاد شوق خودخواهانه، آرزو، تعلق و دل‌بستگی، کین، بدخواهی، کبر و عجب و خودبینی، خودپرستی، آرایش و ناپاکی می‌شود و به دیگر سخن، تمامی مصایب و شرور هستی از ره‌گذر همین اندیشه‌ی خطا پدید می‌آیند.

برخی از محققان با اشاره به نزدیکی‌ها و شباهت‌های صوری نیروانای بودیستی و فنای اسلامی این دو مفهوم را یکی دانسته و به یک معنا بکار گرفته اند:

«از جمله شباهت‌های بسیاری که بین کیش بودایی و مسلک تصوّف هست یکی ترتیب مقامات است که سالک به ترتیب و تدریج از مقامی به مقام دیگر بالا می‌رود تا به مقام «فنا» یا «نیروانا» می‌رسد. در طریقه بوداییان هشت مقام وجود دارد، یعنی راه سلوک عبارت از هشت منزل است. همان‌طور که اهل سلوک مسلمین در طی طریقت از مراحل مختلفی می‌گذرند. اگرچه جزئیات شروط سلوک و خصوصیات مقامات راه با یک‌دیگر فرق دارد، ولی در اصول هر دو مشترک است. در هر طریقه سالکان متوسّل به حصر فکر می‌شوند که صوفیه «مراقبه» و بوداییان «دیانا» می‌نامند و هر دو به طرف این اصل می‌روند که عارف و معرف یکی شود»^۹.

در همین پژوهش به تبیین تفاوت‌های بنیادی فنای مورد نظر عرفان اسلامی و نیروانا در آیین بودایی خواهیم پرداخت.

سلوک و فنا در عرفان سرخ‌پوستی

پیش از هر سخنی درباره‌ی عرفان سرخ‌پوستی، درباره‌ی این مکتب عرفانی و رهبر مشهور آن لازم به ذکر است که علی‌رغم عمر کوتاه آن، این مکتب در هاله‌ای از ابهام‌های عجیب و روایت‌های متنوع و متعدّد واقع شده است؛ تا بدان‌جا که، پاره‌ای از سخنان خلاف واقع و متناقض کاستاندا درباره‌ی زندگی شخصی‌اش، برخی منتقدان را بر آن داشته که در وجود استاد و مرشدی به‌نام دون خوان، تشکیک نموده، کتاب‌های او را حاصل توهم و قدرت خیال‌پردازی کاستاندا بشمار آورند. اما ناقدان دیگر با اشاره به تعلیم خود وی مبنی بر نفی گذشته شخصی، ضرورت زیستن اسرارآمیز در فضایی مه‌آلود و شناور و نیز لزوم بی‌خبری دیگران از اسرار زندگی سالک و وضع حال و گذشته او که نتیجه‌ی آن گرفتاری سالک در دام دنیایی است که دون خوان آن را توصیفی و غیرواقعی می‌نامد خلاف‌گویی‌های کاستاندا را توجیه کرده‌اند.

با این همه اجمالاً لازم به ذکر است که کارلوس کاستاندا، دانش‌جوی دکترای رشته مردم‌شناسی دانش‌گاه لوس آنجلس، در سال ۱۹۶۰ میلادی جهت انجام رساله دکترای خویش، به مکزیک سفر می‌کند تا این که اطلاعاتی درباره گیاهان توهم‌زا و روان‌گردان فراهم آورد. اما در طول سفر، ناخواسته رهسپار سلوکی عجیب می‌شود که عصاره و نتیجه این سفر در قالب کتاب‌هایی منتشر و به زبان‌های مختلف ترجمه شده است.

یازده کتاب کارلوس کاستاندا شامل گزارشی مفصل است از مفاهیم و آموزه‌های دون خوان، سالکی سال‌خورده و گمنام که خود را ساحر و صاحب معرفتی نهانی می‌دانت.

آثار وی به ترتیب سال نشر عبارتند از: تعلیمات دون خوان (۱۹۶۸)، حقیقتی دیگر (۱۹۷۱)، سفر به دیگر سو (۱۹۷۲)، افسانه‌های قدرت (۱۹۷۴)، حلقه قدرت (۱۹۷۷)، هدیه عقاب (۱۹۸۱)، آتشی از درون (۱۹۸۱)، حرکات جادویی، هنر رؤیایی، چرخ زمان و قدرت سکوت.

سوک در عرفان سرخ‌پوستی

یکی از مهم‌ترین آموزه‌های عرفان سرخ‌پوستی نفی گذشته شخصی است. در این عرفان توضیح داده می‌شود که وابستگی و دل‌بستگی ما به گذشته خود در کنار شناختی که دیگران از گذشته ما دارند، در پایداری گفت‌وگوی درونی و ماندگاری ما در تونال، اثرگذار است. مراد از گذشته شخصی، آگاهی‌ها و دانستنی‌هایی است که انسان‌ها درباره زندگی ما می‌دانند. وقتی گذشته شخصی داریم، ناگزیریم این امر را تأیید کنیم و برابر خواست و انگاره آنان سلوک کنیم. در پاسخ به این پرسش که چگونه از گذشته شخصی خویش رها شویم؟ دون خوان به کاستاندا می‌گوید:

«از کارهای ساده شروع کن، به دیگران نگو چه می‌کنی و بعد تمام افرادی را که تو را خوب می‌شناسند رها کن، بدین ترتیب فضای مه‌آلودی در اطراف ایجاد خواهی کرد».^{۱۰}
آن‌گاه که از گذشته خویش رهایی پیدا کنیم، اندیشه‌های هم‌نوعان و گرایش‌های ذهنی خود ما، قادر به اسیر نگه‌داشتن ما نخواهند بود و به آزادی در افکار و رفتار خود دسترسی پیدا می‌کنیم. دون خوان سه شیوه عملی و فن را نیز برای پیروزی در نفی گذشته شخصی ارائه می‌کند:

الف) فراموش کردن و رهایی از اهمیت شخصی. در تمثیل و تشبیهی نازیبا این پیشنهاد چنین توصیف شده است: «تا هنگامی که فکر می‌کنی مهم‌ترین چیز عالم

هستی، قادر به شناخت دنیای اطرافت نیستی، مثل اسبی با چشم‌بند خواهی بود. در کل هستی تفاوتی بین تو و یک سرگین غلطان نیست».^{۱۱}

(ب) پذیرش مسئولیت رفتار و کردار: در این صورت، قدرت عمل در وجود ما خواهد جوشید و نیازی به توسل و تمسک به گذشته خویش و هم‌نوعان نخواهیم داشت.

(ج) مشورت با مرگ: این پیشنهاد و توصیه از شگفتی‌های این عرفان بشمار می‌آید، دون خوان ما را فرا می‌خواند تا با استقبال از اندیشه و انتظار مرگ، نیروی تازه‌ای بیابیم و در نتیجه از روی داده‌های کوچک به خشم نیابیم، خود را ضابطه‌مند ساخته، در زندگی انضباط داشته باشیم و با توجه دقیق و عمیق به مسایل اساسی از شبه‌مسأله‌ها و نامسأله‌ها رهایی یافته و دوری جوییم.^{۱۲}

استفاده از گیاهان روان‌گردان

در عرفان سرخ‌پوستی استفاده از این گیاهان، با هدف پدید آوردن گونه‌ای آمادگی شخصی برای طریقت معرفت انجام می‌گیرد. تردیدی در این که برخی گیاهان دارای اثرات ویژه روانی هستند، وجود ندارد. قبایل سرخ‌پوست از دیرباز، به این اثرگذاری‌ها آگاه بوده و از آن‌ها برای سرخوشی، مداوا، افسون‌گری و بدست آوردن حالت خلسه استفاده می‌کردند. این پدیده حتی پس از گسترش و نفوذ مسیحیت در آن دیار، نیز با اجرای مناسک خوردن «پیوت» تداوم یافت.^{۱۳}

از نظر استیس، حالت عرفانی را می‌توان با مواد مخدری مانند مسکالین و اسید لیسرژیک (Lyserjic Acid) و ... بوجود آورد. اگرچه وی یادآوری می‌کند که مسکالین، آن حال را در ساتلک پدیدار نساخته، بلکه بازدارنده‌های روانی را برداشته که پیش از آن، او را از دیدن چیزها، آن‌گونه که در واقع هستند، باز می‌داشته‌اند.^{۱۴}

هم‌چنین آزمایش‌ها نشان می‌دهد که ماده شیمیایی مسکالین که از گیاه (پیوت) گرفته شده است، حالتی همراه با پندارهای شدیدی از رنگ‌ها و فرم‌ها پدید می‌آورد. از نظر دون خوان، کار پیوت آن است که ما را با یک نیروی یاور، پیوند داده و این نیرو نقش آموزگار را ایفا می‌کند و ما را به حوزه نوال می‌برد. چهار گیاه قدرت‌زا و روان‌گردان عبارت است از قارچ (دودک) پیوت، تاتوره (علف جمیسون) و بذرت. بنا به اعتقاد عارف سرخ‌پوست، قارچ و پیوت، بیش‌تر برای بدست آوردن (معرفت) و (رؤیت) استفاده می‌شود، درحالی که تاتوره و بذرت، برای بدست آوردن قدرت است، قدرتی که دون خوان آن را هم‌زاد نامیده است. تاتوره نیز از گیاهان عجیب مورد استفاده کاستاندا بشمار می‌رود.

دون خوان، پس از دگرگونی‌هایی که در این گیاه پدید می‌آورد، آن را به کاستاندا می‌خوراند. به کاستاندا حالت شگفتی دست می‌داد، ماهیچه‌هایش از نیرو متورم می‌شد، مَشْت‌هایش به خارش می‌افتاد و پاشنه‌های پاهایش میل به دنبال کردن کسی پیدا می‌کرد. دون خوان مدعی است در جوانی با خوردن تاتوره توانسته است مردی را با یک ضربت آهسته بازو بکشد. هم‌چنین گاو‌میشی را که بیست مرد از عهده آن برنمی‌آمدند به زمین بکوبد. یک‌بار توانسته است چنان بپرد که از برگ‌های بلندترین درخت فراتر رود. اما بروشنی می‌گوید:

«او و دیگر سرخ‌پوستان، کم کم علاقه خود را به پیوت از دست داده‌اند، زیرا در پی قدرت نیستند. آنان اکنون به معرفت و رؤیت بها می‌دهند.»^{۱۵}

منتقدان آثار کاستاندا اعتقاد دارند که در عرفان سرخ‌پوستی، از داروهای توهم‌زا مانند مسکالین یا پیوت پس از تعلیم مقدمات لازم برای شکستن قالب معمولی جهان استفاده می‌شود. اثر اولیه آن، «نیرو یا الهه» توهم‌زا است و آثار ثانوی این تجربه، عبارت از یک خستگی عمومی، تأثیر مالیخولیایی، رویاها و کابوس‌های آزاردهنده است»^{۱۶}.

عمده‌ترین هدف استفاده از این دارو این است که شخص با دیدن توهمات و صورت‌های وهمی در چهره عادی جهان تردید کرده، بتواند از آن بگذرد تا به نیروی جهانی متصل شود.

بنا بر عقیده کاستاندا، جنگ‌جو یا سالک می‌تواند علاوه بر پیوستن به روح جهانی یا نیروهای طبیعت و سرشار ساختن اراده خود از آن، از این اتحاد هم بالاتر رفته و به وحدت برسد؛ یعنی دیگر خودی در میان نباشد و اثری از خود نداشته باشد و تنها روح جهانی را بنمایاند. در حالت اتحاد، جنگ‌جو با ترک همه چیز و بی‌اهمیت یافتن همه چیز، اراده خود را در قدرت طبیعت فانی می‌بیند؛ ولی در حالت وحدت، فقط آن روح را می‌بیند؛ چه در خود و چه در همه‌جا و این اوج اقتدار است که اگر ظرفیت به‌قدر کفایت نباشد، مرگ عارف را در پی خواهد داشت. کاستاندا در کتاب حقیقتی دیگر چنین می‌گوید:

«انسان می‌تواند دیدن را فرا گیرد. با فراگرفتن دیدن دیگر نیازی به این ندارد که مانند جنگاور زندگی کند یا جادوگر باشد. با فراگرفتن دیدن، انسان هیچ و همه چیز می‌شود. شاید بتوان گفت که محو می‌شود؛ درحالی که بجا است. اعتقاد من این است زمانی که انسان می‌تواند هر چه آرزو می‌کند باشد یا هر چه آرزو می‌کند بدست آورد؛ اما چنین انسانی هیچ آرزو نمی‌کند»^{۱۷}.

چنین کسی دریافته که حقیقتش و حقیقت همه چیز همان روح جهانی است؛ پس غیر از آن برآستی چیزی نیست. در این حال او روح جهان شده و از قدرت آن کاملاً برخوردار است و خود او است. پس هر چه بخواهد می‌تواند انجام دهد؛ ولی چون حقیقت همه چیز، روح جهانی و نیروی طبیعت است، پس دیگر چیزی نخواهد و آرزویی ندارد. در این حالت وحدت، عارف مقتدرانه‌ترین و عارفانه‌ترین زندگی و مرگ را خواهد داشت.

دون خوان از زبان کاستاندا، برای سلوک قایل به مراتبی است که اوج آن، مقام «مرد شناخت» و پایین‌ترین مرتبه آن «جادوگر»؛ یعنی کسی که دنیا را متوقف کرده و نیروهای جهان را بکار گرفته و به کمک آن‌ها طی طریق می‌کند، معرفی شده است. «یک جنگجو شکارچی بی‌نقصی است که به شکار می‌رود. اگر در این شکار موفق شود، مرد شناخت [اهل معرفت] می‌شود».^{۱۸}

به عقیده کاستاندا، جادوگر یک شکارچی ناقص است که اقتدار اشیا را دزدیده، برای تصویرسازی از آن‌ها استفاده می‌جوید. پاسخ دون خوان به کاستاندا درباره ماهیت و حقیقت این نیروها چنین است:

«فقط می‌توانم آن‌ها را نیرو یا روح یا هوا یا باد یا چیزی از این قبیل بنامم».^{۱۹}
 پس از مقام جادوگری، سالک به مرتبه شکارچی می‌رسد و انسان شکارچی باید: «آزاد، جاری و غیرقابل پیش‌بینی باشد و به چیزی عادت نداشته باشد».^{۲۰}
 سالک پس از عبور از مرتبه شکارچی و کسب آمادگی جهت ادراک بصیرت - که راه صحیح دستیابی به اقتدار و تسلط بر نیروهای طبیعی است - به مقام «جنگ‌جو» می‌رسد، مرتبه‌ای که به قول دون خوان باید:
 «هم مواظب خودت باشی و هم خودت را رها کنی. این آن چیزی است که من رفتار جنگ‌جو می‌نامم».^{۲۱}

جنگ‌جو در این شرایط، شیوه کسب بصیرت و اقتدار را آموخته است. دون خوان انرژی جهانی و نیروی طبیعت را به عنوان راه تلقی نموده و بر آن است که:
 «آن‌گاه که جنگاور با راه یکی شد، از آن آرامش و نشاط می‌گیرد».^{۲۲}
 نکته مهم این است که سخنان و ادعاهای کاستاندا، هیچ‌گونه پشتوانه معرفتی و استدلالی نداشته، صرفاً شک اعلامی دارد. به علاوه وی هیچ مدرک و سندی در تأیید سخنان و ادعاهای خود بدست نمی‌دهد و همین نکته باعث سلب اطمینان مخاطبان از درستی گزارش‌های وی از دون خوان و دیگر ساحران می‌شود. در خیلی از موارد، مدعیات ارائه شده توسط کاستاندا، در ذهن انسان غریب و گاهی محال می‌آید. یادآوری

می‌شود که این ادعاها از مایه‌ها و مفاهیم عرفانی تهی نیست. اگرچه به دلیل مشابهت‌ها و همانندی‌های آن با دیگر مدرسه‌های عرفانی، احتمال اخذ و اقتباس کاستاندا از دیگر عرفان‌ها منتفی نیست و بعید نیست که وی این مفاهیم عمیق را با حکایت‌های اقوام و قبایل سرخ‌پوست و خیال‌انگیزی‌ها و پندارهای خود درآمیخته باشد، به‌عنوان مثال مفاهیمی مثل توجه به حقیقتی دیگر و ساختی برتر، کوشش برای (رؤیت) و معرفت شهودی و برتری راه دل بر عقل، شرایط سلوک و نیاز سالک به مرشد و ... شباهت بسیار زیادی به تعالیم عرفان اسلامی دارد.

فنا در عرفان اسلامی

دو مفهوم فنا و بقا از مسایل بسیار مهمّ صوفیه و در واقع آخرین مرحله‌ای است که صوفی باید به آن‌جا برسد. همه کوشش صوفیان در طی مجاهدات مستمرشان، مصروف رسیدن به این وادی می‌شود. رسیدن به این مرحله، مبتنی بر ترک تعلّقات است. وقتی اسباب مضمحل شود و رسوم باطل گردد و صفات الهی به جای صفات بنده بنشینند، در این هنگام است که سالک از کلیه اوصاف بشری و تعلّقات امکانی رها شده و صفات الهی در او تجلّی می‌یابد. در این مرحله است که کسانی هم‌چون منصور حلّاج دم از «اناالحق» زده و در عین توحید، فنا گشته‌اند.

علم فنا و بقا در اصطلاح صوفیان عبارت است از آن که سالک بعد از فنا از خود، باقی به حقّ شود. عارفان اسلامی در این باره نکاتی بسیار ارجمند را مطرح نموده‌اند و تفاوت فنا و بقا را باز نموده‌اند.^{۲۳} با گذر سالک از «فنا از افعال، فنا از صفات و فنا از ذات» به مثابه فنا^{۲۴} (که عزالدین کاشانی این سه مرتبه را مرتبه‌ای واحد تلقّی کرده و آن را فنا متحقّق به حق می‌نامد) وی به مرحله عالی فنا می‌رسد. مؤلف کتاب کشف‌المحجوب، هجویری، معتقد است که فنا و به قادر زبان علم به معنی خاص خود و در زبان حال به معنی دیگر بکار می‌رود. وی بقا را بر سه قسم می‌داند:

«پس بقا بر زبان علم و مقتضای لغت بر سه گونه باشد: یکی بقایی که طرف اول وی اندر فناست و طرف آخر اندر بقا، چون این جهان که ابتدا نبود و در انتها نباشد، و اندر وقت هست. و دیگر بقایی که هرگز نبوده و بوده گشت، و هرگز فانی نشد، و آن بهشت است و دوزخ و آن جهان و اهل آن. دیگر بقایی که هرگز نبود که نبود و هرگز نباشد که نباشد، و آن بقای حق است و صفات وی - جل جلاله - وی با صفاتش قدیم است و مراد از بقای وی، دوام وجود وی است. پس علم بقا آن بود که بدانی که عقبی باقی است»^{۲۵}.

هجویری با تعصب و قاطعیت هرچه تمام‌تر، تنها روایت و تلقی درست از فنا و بقا را همین تعبیر دانسته و به مخاطبان خود یادآور می‌شود که:

«قاعده علم فنا و بقا بر اخلاص و حدانیت است؛ یعنی چون بنده به وحدانیت حق مقرر آید، خود را مغلوب و مقهور حکم حق ببیند، و مغلوب اندر غلبه غالب، فانی بود. و چون فنای وی، بر وی درست گردد و به عجز خود اقرار کند و جز بندگی او چاره‌ای نبیند، و هر که فنا و بقا را جز این عبارتی کند، یعنی عبارتی که فنا را فنای عین داند و بقا را بقای عین، زندقه باشد»^{۲۶}.

یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های فنا در عرفان اسلامی با گونه‌های مشابه آن در سایر عرفان‌ها این است که در عرفان اسلامی، **فنا نابودی مطلق نیست**؛ یعنی در سخن هیچ یک از عارفان دیده نمی‌شود که فنا را نابودی و از بین رفتن سالک بطور کلی تصویر کرده باشد، بلکه برعکس تصریحات و قراینی بسیار را می‌توان یافت که حکایت از «وجود خاص» سالک حتی در فنای ذاتی دارد. مسأله بقا از جمله قراین و شواهد قوی بر این مدعاست که همواره در کنار فنا می‌توان آن را مشاهده کرد. هیچ فنایی نیست جز این که بقایی در پی دارد. دریافت بدیهی و ابتدایی ما از سخنان عارفان نیز این نکته را می‌رساند که مقصود آن‌ها از بقا در این جا، جای‌گزین آن چیزی است که در فنا از دست می‌رود. در این سخن ابن عربی می‌توانیم رابطه فنا و بقا را بخوبی فهم کنیم:

«در طریق سیر و سلوک جز فانی باقی نمی‌ماند و به‌جز باقی فانی نمی‌شود و چیزی به فنا موصوف نمی‌شود، مگر در حال بقا و چیزی به بقا موصوف نمی‌شود، مگر در حال فنا، پس در نسبت بقا، حق مشاهده می‌شود و در نسبت فنا، خلق»^{۲۷}.

تفاوت اصلی تعالیم عارفان مسلمان با بودایی‌ها در مبحث فنا این است که این جا است که مقام «بقای بعد از فنا» به مثابه یکی از نقاط قوت و ممتاز عرفان اسلامی، در عرفان ذن بودیستی دیده نمی‌شود و بارها عارفان مسلمان بر این نکته تأکید کرده‌اند که مقام فنا، قلّه اوج کمال سالک نیست؛ بلکه سالک باید از فنا هم فانی شود. دو شاهد نیرومند بر فنای فنا، مرگ ملک‌الموت و نیز مرگ اصل موت در مواضع قیامت کبری است؛ زیرا معنای مردن ملک‌الموت و نیز مردن اصل مرگ به معنای زوال و فنای اصل تغییر و تحوّل است که چون نفی در نفی است، مساوی اثبات می‌شود؛ پس مرگ مرگ و مردن فرشته‌مرگ به معنای تحقق ثبات و بقا و ابدیت منزه از زوال خواهد بود، نه به معنای فنای همه چیز؛ زیرا در این فرض، اصل فنا رخت بر بسته، نه آن که فراگیر شده باشد. در آن مرحله که اشیا یا اشخاص دیگر می‌مردند، برای این بود که اصل مردن زنده بود. اکنون که اصل مرگ مرده است، همگان برای همیشه زنده خواهند بود.

در عرفان اسلامی، مقام فنا، قلّه اوج کمال سالک نیست؛ بلکه سالک باید از فنا هم فانی شود. مرگ ملک‌الموت و نیز مرگ اصل موت که در مواقف قیامت کبری مطرح است، دو شاهد نیرومند بر فنای فنا است؛ زیرا معنای مردن ملک‌الموت و نیز مردن اصل مرگ به معنای زوال و فنای اصل تغییر و تحوّل است که چون نفی در نفی است، مساوی اثبات می‌شود؛ پس مرگ مرگ و مردن فرشته‌مرگ به معنای تحقق ثبات و بقا و ابدیت منزه از زوال خواهد بود، نه به معنای فنای همه چیز؛ زیرا در این فرض، اصل فنا رخت برپسته، نه آن که فراگیر شده باشد. در آن مرحله که اشیا یا اشخاص دیگر می‌مردند، برای این بود که اصل مردن زنده بود. اکنون که اصل مرگ مرده است، همگان برای همیشه زنده خواهند بود. اما درذن بودیسم، در فرقه هینه‌یانه کسی که به مقام نیروانا (فنا) برسد، «ارहत» نام می‌گیرد مقامی که حصول به آن فقط برای راهبان ممکن بوده و مردم عادی، امکان رسیدن به آن را ندارند. در فرقه مهاییانه، آرمان «بوده‌ستیه» مطرح است و آن اصلی است که به مقام نیروانا (فنا) رسیده؛ اما فقط به فکر نجات خود نیست؛ بلکه برای رهایی همه موجودات می‌کوشد.

مولانا با استفاده از بیان تمثیلی و با شواهدی ملموس، دو مفهوم پیچیده فنا و بقا را تبیین می‌کند در نگاه مولانا، آدمی در سراسر زندگی خود، پیوسته گرفتار فنا و بقاست. و هر نفس با مرگ و رجعت دست به‌گریبان است. زمان عمر و حیات آدمی که در ظاهر مستمر می‌نماید، در حقیقت از لحظه‌هایی تشکیل شده است که تا آنی، فنا نگردد، آن لحظه دیگر حادث نمی‌شود. و این تغییر و تبدل و نو و کهنه شدن، و فنا و بقا، در تمام عالم هستی جاری و ساری است.

باز شد کانایه راجعون	صورت از بی صورتی آمد برون
مصطفی فرمود دنیا ساعتی است	پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتی است
بی خبر از نو شدن اندر بقا	هر نفس نو می‌شود دنیا و ما
مستمری می‌نماید در جسد	عمر هم چون جوی نو می‌رسد
چو شررکش تیز جنبانی به دست	آن ز تیزی مستمر شکل آمدست
می‌نماید سرعت انگیزی صنع ^{۲۸}	این درازی مدّت از تیزی صنع

نوع نگرش مولانا به مرگ نیز بسیار عجیب و دل‌انگیز است؛ همه از مرگ می‌ترسند، او مرگ را می‌ستاید:

تا کشم خوش در کنارش تنگ تن	مرگ اگر مرد آید پیش من
او زمن دلقی ستاند رنگ رنگ	من از او جانی برم بی رنگ و بو

در این نگاه مرگ، شکلی دیگر از زندگی و بلکه رسیدن به زندگی جاودانه روحانی است به خصوص که مرگ، مرگی عاشقانه و در ادامه یک عمر بندگی و ربودگی و دل‌بردگی باشد:

عاشقان را هر زمانی مردنی است	مردن عشاق خود یک نوع نیست
او دو صد جان دارد از جان هدی	و آن دو صد را می‌کند هر دم فدی
هر یکی جان را ستاند ده بها	از نیب خون عشرة أمثالها
گر بریزد خون من آن دوست‌رو	پای کوبان جان برافشانم بر او
آزمودم مرگ من در زندگی است	چون رهم زین زندگی پایندی است
اقتلونی اقلونی یا ثقات	ان فی قتلنی حیاتا فی حیات

در بین فیلسوفان غربی، نیچه در باب مرگ معتقد بود که:
 «همه مرگ را سترگ می‌انگارند. اما هنوز مرگ را جشن نگرفته‌اند. آدمیان هنوز نیاموخته‌اند که زیباترین جشن‌ها را مقدس شمارند».^{۲۹}

مولانا نیز چنین نگرشی داشته، مرگ را عین عروسی می‌شمارد و به صراحت می‌گوید که مرگ من، عروسی من با معشوق جاودانه است و وصیت می‌کند که در مرگش عزا نگیرند بلکه به شادی و رقص و نواختن دف و رباب و نی بپردازند. کما این که هر سال در قونیه و در آرام‌گاه او چنین کرده، شب مرگ مولانا را «شب عروس» می‌نامند.

مولانا برخلاف آموزه‌های عارفان و مدرسه‌های عرفانی دیگر، دست در دامن عشق می‌آویزد و از رنج‌های جهان‌رهایی می‌یابد. وی محبوس غم نبود، بلکه غم اگر گرد او می‌گشت او را گردن می‌زد.

انسانی که هیچ‌گاه ترسان و خایف نبود و این همه دلیری را از دولت عشق داشت:

در ره معشوق ما ترسندگان را کار نیست جمله شاهانند آن‌جا، بندگان را بار نیست^{۳۰}

مولانا غرق عشقی بود که عشق‌های اولین و آخرین در آن غرقه بود، وادی طلب را درنوردیده و به وصال معشوق محتشم خود رسیده بود. صفحه دل او طوماری بود به درازای ابد که نقش «تو مرو» در آن تکرار شده بود:

آیا در این آخرین غزل مولانا نمی‌توان بوضوح بوی خوش وصال معشوق را استشمام کرد؟

وان سیم برم آمد، وان کان زرم آمد چیز دگر ار خواهی، چیز دگرم آمد وان یوسف سیمین بر، ناگه به برم آمد... وز طعنه چرا ترم چون او سپرم آمد یا رب، چه سعادت‌ها که زین سفرم آمد وقت است که بر پرّم چون بال و پرّم آمد جایی که جهان آن جا، بس مختصرم آمد ^{۳۱}	شمس و قمرم آمد، سمع و بصرم آمد مستی سرم آمد، نور نظرم آمد آن راهزnm آمد، توبه‌شکنم آمد از مرگ چرا ترسم کو آب حیات آمد از حد چو بشد دردم، در عشق سفر کردم وقت است که می نوشم تا برق زند هوشم بیتی دو بماند امّا، بردند مرا جاننا
--	---

در باب مشابهت‌های فکری مولانا و بودا در این خصوص لازم به یادآوری است که بنا به قول دکتر زرین کوب، بسیاری از بوداییان، بعد از آن که مسلمان شدند، در جهان اسلام به مقام‌هایی بالا رسیدند، از جمله برمکیان که نیاکانشان پیش از اسلام تولیت معبد بزرگ نوبهار بوداییان را در بلخ برعهده داشتند^{۳۲}. از حیث محتوایی نیز زرین کوب بر این باور است که توجه آیین بودا به فقر، زهد و ریاضت که نهایت آن از میان بردن انانیت است، شباهت‌هایی میان عارف و صوفی مسلمان با زاهد بودایی بوجود آورده است^{۳۳}.

از یاد نبریم که در باب منشأ رنج، بین دیدگاه بودا و مولانا شباهت‌هایی فراوان دیده می‌شود. مولانا نیز مصدر و سرچشمه همه رنج‌ها و خوشی‌های آدمی را به درون وی ارجاع داده، بر این باور است که منبع جمیع خوشی‌ها و اندوه‌ها، دل و ضمیر انسان است. در واقع آن چه ما به نام رنج یا شادمانی می‌شناسیم، سایه ضمیر ماست که بر اشیا و امور خارجی افکنده شده است. مولانا یادآوری می‌کند که آدمی به دلیل عدم فهم و نادانی خود، «ابزار خوشی را با سرچشمه خوشی درهم می‌آمیزد و در نتیجه ابزار خوشی را منشأ خوشی می‌پندارد». وی برای توضیح و تبیین این نکته به داستان شخصی گرسنه استناد می‌کند که ساده‌ترین غذا، بیش‌ترین لذت را برای او به همراه می‌آورد و چون سیر شد، رنگین‌ترین غذاها در نظر او هیچ لذتی نمی‌آفریند و ای بسا نفرت‌انگیز هم جلوه کند.

پی‌نوشت‌ها

۱. مسؤل خانه فرهنگ ایران در دهلی نو.
 ۲. منظور از معنای سلبی این است که براساس هر دو قولی که اشاره می‌شود سالک در وصول به نیروانا چیزی را از دست می‌دهد در قول نخست (که بیش‌تر مورد توجه است)، آن آتش شعله‌ور در وجود انسان با نیل به «نیروانا» سرد و خاموش می‌شود و وصول به «نیروانا» همانا و نابودی مطلق وجود انسان و زوال همه چیز همان‌قول دوم نیز ناظر به این معناست که نیل به این خاموشی مساوی با از بین رفتن تشنگی در وجود انسان و سرچشمه منشأ زایش و تولد دوباره است. این روی گرداندن و پشت کردن نیز (اگرچه نه به عمق و وسعت قول نخست) متضمن از بین رفتن و نابودی چیز خاصی در وجود انسان است که دل‌بستگی او را به دنیا و امور دنیوی زایل می‌کند.
 ۳. ع. پاشایی: بودا، تهران، ص ۵۷۰
 ۴. جان. بی‌ناس: تاریخ جامع ادیان، علی اصغر حکمت، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰ هـ.ش، ص ۱۸۸.
 ۵. در کتاب ذیل به بحث و تحلیل فلسفی درباره نومی‌نالیسم (نام‌گرایی) در آیین بودایی پرداخته شده است:
- Dunne, John, D: "Buddhist Doctrine of Nominalism", Routledge - Encyclopedia of Philosophy, 1st ed, 1998, Vol, 7
۶. یکی از بهترین مقدمه‌ها بر تفکر آیین بودایی اولیه کتابی با مشخصات ذیل است که نویسنده آن، خود از راهبان و پژوهش‌گران بزرگ بودایی در روزگار معاصر است: What the Buddha Taught, By Walpola Rahula, Grove Press, 1974 -
 ۷. برای مطالعه درباره خاست‌گاه رنج از نگاه بودا ر.ک: Marek Mejor: "Buddhist Views of origination of Suffering", Routledge Encyclopedia of Philosophy, 1 st ed., 1998, Vol. IX, pp.215-219
 ۸. برای تفصیل مطلب ر.ک: راه بودا، سوزوکی، ترجمه ع. پاشایی اسپرک، تهران، ۱۳۶۸ هـ.ش، ص ۶۱-۲ و نیز: بودا، ص ۷-۲۵.
 ۹. برای ایضاح مطلب، ر.ک: ذن چیست؟ ع. پاشایی، نیلوفر، تهران، ۱۳۷۱ هـ.ش، ص ۶-۱۵.
 ۱۰. مشکور، محمد جواد: نامه باستان، تهران، پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۸ هـ.ش، صص ۸-۴۰۷. علاوه بر این مؤلف به دو ویژگی دیگر هم اشاره می‌کند که از عرفان بودایی وارد عرفان اسلامی شده است:
- «به عقیده فون کرمر «خرقه پوشیدن که رمز فقر و انزواست از رسوم بودایی و هندی است و نیز ذکر که توسط صوفیه با شکل و هیأت مخصوصی ادا می‌شود در اصل از عادات هندی و

- بودایی است و ذکر و ورد هر دو هندی است و از آغاز در ایالت شرقی اسلام یعنی خراسان قدیم و بلخ که مرکز نفوذ دین بودایی بوده پیدا شده و بعد در دیگر بلاد اسلامی شایع شده است.»
۱۱. کارلوس کاستاندا، آموزش‌های دون خوان، مترجم: مهرا کندری، تهران، میترا، ص ۷۸، چرخ زمان ترجمه مهرا کندری، میترا، تهران، ۸۱/۱۳۷۷، به نقل از سفر به دیگر سو اثر کارلوس کاستاندا، مترجم: دل‌آرا قهرمان، نشر میترا، ۱۳۸۱.
۱۲. سفر به دیگر سو/۳۰۰.
۱۳. همان/۴۰-۳۱.
۱۴. انسان و سمبول‌هایش، کارل گوستاو یونگ، ابوطالب صارمی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۹ ص ۱۷.
۱۵. عرفان و فلسفه، استیس، بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، سروش، ۱۳۶۱ هـ ش، ص ۱۹، ۶۵.
۱۶. آموزش‌های دون خوان، ص ۷۳.
۱۷. برای توضیح بیش‌تر ر.ک: مقاله ارزشمند «درنگی در معنویت‌گرایی عصر جدید»، حمیدرضا مظاهری سیف، مندرج در: <http://bashgah.net/pages-1894.html>
۱۸. کاستاندا، کارلوس: حقیقتی دیگر، ترجمه ابراهیم مکلا، نشر آگاه، ۱۳۷۱ هـ ش، ص ۱۷۱.
۱۹. همان، ص ۱۳۹.
۲۰. همان، ص ۱۱۴.
۲۱. همان، ص ۹۹.
۲۲. همان، ص ۱۵۳.
۲۳. همان، ص ۱۵۳.
۲۴. در «شرح تعریف» آمده است که: «لفظ فنا و بقا دو لفظ است میان این طایفه که گویند: فلان، فانی شده است یا فانی است و گویند: «فلان باقی شده است، یا باقی است. و معنی فنا و بقا، نه آن خواهند که اهل لغت خواهند؛ از بهر آن که، باقی به نزدیک اهل لغت، آن است که به وقت ثانی «بقا» یابد و آن بر دو گونه است: بقای الی مدت. چون بقای دنیا و اهل او خواهند. و بقای لالی مدت، چون بقای آخرت و اهل او، و بقای حق و بقای صفات او خواهند. باز نزدیک این طایفه، فنا و بقا را معنی دیگر است. و از بقا، بقای ذات آن چیز نخواهند لکن بقای صفات او خواهند. و از فنا، فنای آن چیز نخواهند، لکن فنای صفات او خواهند و نیز نزدیک این طایفه، آن باشد که حظاً از او فانی گردد و او در چیزی حظاً نماند و تمییز از او ساقط گردد و آن بقا که از پس این فنا آید، آن باشد که چون بنده فانی گشت از آن چه اوراست، باقی گردد به آن چه حقّ راست. «بقا» مقام پیغمبران است، که حقّ، ایشان را سکینه در پوشانیده است، تا هر بلا که به ایشان رسد، ایشان را باز ندارد از فرایض و از فضایل و این فضل خداست، آن را دهد که خواهد...»
- برای تفصیل این موضوع ر.ک: شرح تعرف لمذهب التصوف، مستملی بخاری، تصحیح محمد روشن، انتشارات اساطیر، چاپ ۱۳۶۳ هـ ش، ربع چهارم، ص

۲۵. این سه مرحله را محو، طمس و محق نیز نامیده‌اند.
۲۶. کشف‌المحجوب؛ هجویری غزنوی، تصحیح ژوکوفسکی، انتشارات طه‌وری، چاپ ۱۳۵۸ هـ ش، ص ۶-۳۱۱.
۲۷. همان، ص ۳۱۶.
۲۸. الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۵۱۵. هم‌چنین ابن عربی در فصوص‌الحکم، فنا و بقا را به تکرار تجلی خداوند ربط می‌دهد که در هر آن، خداوند در عالم متجلی شده تجلی او فنا و بقایی را در پی دارد (ر.ک: شرح قیصری بر فصوص‌الحکم، ص ۷۹۵).
۲۹. مثنوی معنوی؛ مولانا جلال‌الدین، تصحیح رینولد نیکلسون، انتشارات مولی، چاپ ۱۳۶۸ هـ ش، دفتر اول.
۳۰. برای مطالعه تفصیلی نظرات نیچه درباره مرگ ر.ک: نیچه، فردریش: چنین گفت زرتشت، ترجمه داریوش آشوری. آگه. تهران، ۱۳۷۷ هـ ش.
۳۱. دیوان کبیر، غزل ۳۹۶.
۳۲. همان، غزل ۱۱۲.
۳۳. جست‌وجو در تصوف ایران، تهران ۱۳۵۷، ص ۴.
۳۴. زرین کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، تهران ۱۴۳۶۹، ص ۱۹.